Eine andere Nutzung des Geldes (zum „Aufruf“)

Wir werden uns hier nicht mit der Totalität der Vorschläge im *Aufruf* befassen, sondern nur mit jenen, von welchen uns scheint, dass sie Fragen bezüglich dem aufwerfen, was die gesellschaftlich-historische Basis der Kommunisierung sein könnte. Es ist wohl offensichtlich dass man, wenn man keine Vorbedingungen für den Kommunismus im Sinne einer Übergangsphase, der Vergesellschaftung der Produktionsmittel, der Tätigkeiten usw. voraussetzt, denken kann, die kommunisierende Tätigkeit sei hier und jetzt, unter den gegenwärtigen Bedingungen der durch das Geld, das Privateigentum, die Zirkulationsweisen der Güter, Reichtümer, des Wissens usw. vermittelten Verhältnisse möglich, anders gesagt, unter den wirtschaftlichen und politischen Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft. Unter diesen Bedingungen fällt das Niveau der Kommunisierung mit der Kaufkraft einer gegebenen, mehr oder weniger homogenen Gruppe zusammen. Vom immediatistischen Standpunkt ausgehend, kann man meinen, die Erschaffung von Netzen der Zusammenarbeit in Form von Orten, Gemeinschaften, „kommunisierten Bauernhöfen“ sei gleichbedeutend mit der Tatsache, den Kommunismus jetzt schon zu leben und zu praktizieren. Doch diese Praxis entspricht dem historischen Kontext der westlichen Demokratie. Und ist im wesentlichen vom Regime der Handelsfreiheit abhängig: Wer bezahlen kann, kann wählen. Wenn die Kommunisierung Transformation, Universalisierung, hegemonische Ausbreitung einer neuen Art des gesellschaftlichen Verhältnisses ist, die das Kapital beseitigt (d.h. die Klassen, die Ausbeutung usw.), so sind die auf dem Territorium der kapitalistischen Totalität zerstreuten Praktiken der Zusammenlegung wie virale Phasen des Übergangs zur Kommunisierung des gesamten gesellschaftlichen „Organismus“ des Kapitals. Doch während man auf diese Verallgemeinerung wartet, sind es die kapitalistischen Bedingungen des Zugangs zu Gütern, welche die Zusammenlegung bestimmen. Im *Aufruf* wird die treibende Kraft dieser „Kommunisierung“ politische Freundschaft genannt. Es ist eine politische Freundschaft kommunitaristischen Typs. Diese politische Freundschaft bewirkt eine Art Transsubstantiation des Kapitals in Kommunismus, aber erscheint auch als eine Art historischer Kompromiss zwischen den Klassen in der kapitalistischen Gesellschaft. Im *Aufruf* geht es nicht um einen politischen Antagonismus zwischen Reichen und Armen, sondern um „ethische“ Differenzen. Die Unterschiede der Klassen, der gesellschaftlichen Macht, zwischen dem Boss und dem Arbeiter sind auf eine ethische Bestimmung zurückzuführen. Der Kommunismus ist eine ethisch-politische Bestimmung. Ausser dass die Produktionsweise dieser ethisch-politischen Bestimmung nicht historisch gedacht wird. Handelt es sich um die unter der Kategorie „Ethik“ zusammengefassten Klassenunterschiede, die wirkliche gesellschaftliche Geschichte der Menschen, die Revolte gegen die kapitalistische Ausbeutung oder gegen die Ethik der Bosse? Die ethisch-politische Frage ist eine Klassenlektüre der historischen Konfliktualität, aber nicht unsere. Der politische Ausdruck der Bedürfnisse in Kämpfen positioniert sich nicht gemäss ethischen Unterschieden, sondern gemäss gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen. Das bedeutet nicht, dass die Ethik eine in den Konflikten abwesende Dimension ist, sondern dass ihre Problematisierung nicht unmittelbar als solche greifbar ist. Der Vorschlag der „ethischen Differenzen“ ist auch auf dem Terrain der praktischen Probleme politisch unwirksam. Wenn wir uns den Tausend Formen der Ausbeutung widersetzen, so tun wir das nicht, weil wir finden, dass die Ethik des Ausbeuters für uns problematisch ist. Es ist allen voran seine gesellschaftliche Macht als Ausbeuter, die uns praktisch betrifft. Die Behauptung, seine Macht sei auf eine Ethik

zurückzuführen, kleidet den sozialen Krieg in der Logik eines moralischen Konflikts. Im *Aufruf* wird, trotz seiner klar anti-individualistischen Regungen, der Zugang nicht jenseits des guten Willens, der Anziehungen oder Abneigungen und des gesellschaftlichen Opportunismus der Individuen gesetzt: Die Körper bleiben Individuen der bürgerlichen „Gesellschaft", die Zugang zu Gütern, Rohstoffen usw. besitzen. Das lebendige Geld ist auch gleichbedeutend mit dem anderen Geld der Gemeinschaften: eine andere Art und Weise, für den Gebrauchswert zu bezahlen. In den Gemeinschaften sind die Möglichkeiten des Zugangs zu Rohstoffen durch die Qualität der Gefühle, der affektiven Beziehungen zwischen den Individuen konditioniert, Bedingungen, die auf „Subjekte" verweisen, welche Eigentümer von Nutzungsmöglichkeiten sind. In Tat und Wahrheit ist die Bedingung des Teilens in der Gemeinschaft der „politischen" Freunde gleichbedeutend mit einer Verdrängung jeglicher Politik, d.h. des Klassenkampfes innerhalb derselben. Daher kommt die Notwendigkeit einer regelmässigen „Ausstossung" der aktivistischen Spannungen in Richtung sozialer Bewegungen, womit die scheinbare Einheit der Gemeinschaft gewahrt wird. In der gemeinschaftlichen Lebensform legt das Privateigentum seine Mittel zusammen, die Subjektivität der Individuen innerhalb der Gemeinschaft der Eigentümer wird ausgeweitet, die Gemeinschaft ist der materielle Träger des „Kommunismus". Die gemeinschaftliche politische Freundschaft ist also keine Tätigkeit, die zur Auflösung des Privateigentums tendiert, sondern eine prinzipielle Gleichheit in der Nutzung des Privateigentums. Das Ziel dieser politischen Freundschaft ist rein häuslich. Sie findet ihr aktives Prinzip nicht in den gesellschaftlichen Kämpfen.

In der Bemächtigung der Kommunisierung ist es das Postulat des gleichen Zugangs zu den für das Leben und den Kampf notwendigen Gütern, welches kollektiv als notwendige Bedingung für die Zusammenarbeit zwischen Individuen gesetzt wird. Eliminierung, Zerstörung, Widerrufung aller gesellschaftlicher Kräfte des Eigentums, des Zugangs zur Kohle. In Anbetracht der Ausdehnungsmacht der Kämpfe ist das, was der *Aufruf* politische Freundschaft nennt, nur eine Variante der interindividuellen Verführung. Doch in den Kämpfen sind es die historische Öffnung, der verallgemeinerte Ausnahmezustand als Bedingung des gleichen Zugangs zu den Gütern, eine Schicksalsgemeinschaft, welche das Verhältnis zwischen Freundschaft und Politik verwirklichen. Es ist die kommunistische politische Freundschaft, welche weiter geht als die bürgerliche politische Freundschaft, die im Schweigen bezüglich Geld, Privateigentum, Klassenstellung getränkt ist. Die kommunistische politische Freundschaft setzt die Beseitigung der Klassen als ihre Existenzbedingung. Die Bedingungen des Zugangs zum Kampf, zum Teilen des Politischen werden durch die Entwicklung des Konflikts geöffnet. Es kommt nicht mehr in Frage, abstrakt „Gefühlswelten" und Forderungen einander entgegenzustellen: Die Gefühle sind die Antwort eines jeden auf die Situation aller, im Interesse aller. Die Streitigkeiten über das Bedeutungsmonopol der Geste, des Affekts, der Handlung entscheiden in Anbetracht der antagonistischen Wirklichkeit des Feindes nichts. Durch die Kämpfe können die Bedingungen des Zugangs zu Gütern und Rohstoffen sofort in ihrer historischen und gesellschaftlichen Situation gesetzt werden, weit entfernt von den heimischen Zugangsbedingungen, welche von der Geheimgesellschaft oder dem Verein gesetzt werden. Die Existenzbedingung der gemeinschaftlichen politischen Freundschaft gründet auf dem Hirngespinst der agierenden Minderheit, d.h. auf der Reproduktion der Klassengesellschaft im Kleinen. Tatsächlich wird, wie in jeder Gemeinschaft, die das Privateigentum nicht zerstört hat, die ausschliessende Nutzungsmacht des Eigentümers aufrechterhalten und mit ihr die Klassenunterschiede. Die Postur besteht also darin, so zu tun, als ob das nicht der Fall wäre. Die politische Anerkennung von Klassenkonflikten innerhalb der Gemeinschaft wäre gleichbedeutend mit ihrem Todesurteil. Die Gemeinschaft der „Gleichen" existiert, solange das Hirngespinst der

gesellschaftlichen Ununterscheidbarkeit die Regel ist. Es ist das Vergessen der Klassengesellschaft, nicht ihre Abschaffung: Deswegen können wir von der Reproduktion der Klassengesellschaft im Kleinen sprechen, wenn es um aktuelle Gemeinschaften und Netze der Zusammenarbeit geht. Die Existenzbedingung der agierenden Minderheit ist also eine Art Sublimierung der Klassenmacht, als höchstes Tabu gesetzt und jeglicher politischen Konfliktualität innerhalb derselben entledigt. Es existiert in der Gemeinschaft ein Wunsch der Aneignung, der Wiedererschaffung von etwas „Unverschmutztem“, eines den Individuen gemeines Propriums. Jede Gemeinschaft kämpft gegen den Zerfall, gegen die gesellschaftliche Auflösung. Ihre affektive Bewegung tendiert zum Zerfall und schliesslich zum Andauern, zum Fortbestehen eines konservativen Wesens, welches die Zerfallskraft des Proletariats bekämpft, jenes Nicht-Subjekt, welches losgelöst, heterogen, subversiv und für jegliche Gemeinschaft ungeeignet ist. Also wird die Kommunisierung auf der Ebene des häuslichen Bewusstseins gesetzt. Hier ist die politische Freundschaft nur eine Doppelgängerin der kapitalistischen Wirklichkeit ohne die Klassenwidersprüche. Es ist die gleiche Logik mit einem anderen Namen. In einer ganz anderen Situation wäre die Kommunisierung, noch vor der kollektiven Bemächtigung der Güter und Rohstoffe usw., allen voran ein politischer Kampf für gleiche Zugangsbedingungen im Lauf von Konflikten. Genau von dieser Notwendigkeit der Verallgemeinerung des Konflikts rund um den Zugang entfernt sich der *Aufruf*. Dort ist es direkt die Nutzung, die Kommunisierung ist, ohne andere Vermittlung als der Wille jener, welche schon über etwas verfügen, das zusammengelegt werden kann. Die Zugangsbedingungen sind dort geregelt, sie sind geregelt innerhalb der restriktiven Bedingungen einer bestimmten, getrennten, alternativen gesellschaftlichen Gruppe. In der Proposition III auf Seite 16 wird folgendes gesagt: „Wir machen eine einfache Feststellung: Ein Jeder, der über ein bestimmtes Maß an Reichtum und Wissen verfügt, welches durch die simple Tatsache diese Gegenden der alten Welt zu bewohnen zugänglich wird kann es vergemeinschaften [*communiser*]. Die Frage ist nicht, ob mit oder ohne Geld leben, stehlen oder kaufen, arbeiten oder nicht, sondern wie das Geld, das wir haben, dazu benutzt werden kann, unsere Autonomie in Beziehung zur Sphäre der Warenwirtschaft auszuweiten.“ Zuerst einmal erkennen wir wirklich nicht, was die Wirklichkeit dessen sein soll, was die Autoren des *Aufruf* mit diesem sehr vagen und unbestimmten Ausdruck „ein Jeder“ beschreiben. Handelt es sich um das Proletariat in seiner Totalität, um jene, welche zusammen den Kommunismus praktizieren, um „Meinereiner“ in einem Bündnis mit einem „Wir“? Denn wenn man aus der Kommunisierung ein kollektives Problem in Bezug auf die Bemächtigung der Lebens- und Kampfmittel macht, indem man von den gegenwärtigen Überlebensmöglichkeiten ausgeht, dann hätte folgende Wahrheit ausgesprochen werden müssen: Ein Jeder verfügt nicht über eine gewisse Menge an Reichtum und Wissen zur Kommunisierung. Wenn die Kommunisierung hingegen keine Kämpfe benötigt, muss man sagen: Jene, welche über eine gewisse Menge an Reichtum und Wissen verfügen können, können sie kommunisieren. Der Zugang zur „Kommunisierung“ wird nicht mehr durch Kämpfe geöffnet, sondern durch individuelle Möglichkeiten. Hinzu kommt die mysteriöse Rolle dieser Gegenden der alten Welt. Ist es sicher, dass die Tatsache, diese Gegenden zu bewohnen, aus der alten Welt den offensichtlichen Dienstleister „eines Jeden“ macht? Wenn die Autoren des *Aufruf* sagen, dass die Tatsache, mit oder ohne Geld zu leben, zu arbeiten, zu stehlen oder nicht usw. unbedeutend sind, scheinen sie uns zu sagen, dass die unter den diversen Modalitäten des Überlebens erlebten Situationen, die „spürbaren Offenkundigkeiten“, ihnen als Kommunisierer wenig bedeuten. Doch kann die Mehrheit der Proletarier das gleiche von sich behaupten? Es ist offensichtlich, dass die Wirklichkeit der Geldverhältnisse in der kapitalistischen Gesellschaft nie als Verbindung gesetzt ist, derer man sich je nach Laune entledigen oder enthalten könnte. Geld ist die Grundlage des Zugangs zu allen gesellschaftlichen Tätigkeiten. Es ist sogar das Geld, welches, als

materialisierte Arbeitszeit, das andere Gesicht der Praktiken des Gebens und der Unentgeltlichkeit darstellt. Die unentgeltlich offerierten Güter werden effektiv produziert. Obwohl die Praktiken der Unentgeltlichkeit und des Gebens Teil der Gegenkultur, der familiären Solidarität, der gegenseitigen Hilfe sind, existieren sie auch als Gegenstück zur „Sphäre der Warenwirtschaft". Wenn sie Güter dem Kreislauf der Warenverwertung entziehen, um sie ohne Tauschbedingungen zu offerieren, annullieren sie nicht ihren Wert. Genau wie die Verschwendung, die vorausschauende Integration des Ladendiebstahls, der Veruntreuung oder der Geldwäsche, ist die Unentgeltlichkeit nicht die Negation des Tauschwerts, sondern stellt einen Teil seiner Rationalität dar. Und das Kapital reguliert die Zirkulation der Menschen als konsumierbare Waren sehr wohl, wenn sie, bestimmt dafür, permanente Konsumenten zu sein, das Risiko eingehen oder nicht, den „Tarif" der Repression zu bezahlen, wenn sie die öffentlichen Transporte gratis nutzen. Die andere Facette des Geldes ist die Repression. Auch im Geben, in der Unentgeltlichkeit der Güter hat man es mit materialisierter Arbeitszeit zu tun. Auch wenn man über mehrere Generationen einen Kreislauf der Unentgeltlichkeit und des Gebens aufrechterhalten würde, würden die „Lebenskosten" schliesslich die Agenten dieses Kreislaufs anfressen. Der Vorschlag, „das Geld zu benutzen, um unsere Autonomie in Beziehung zur Sphäre der Warenwirtschaft auszuweiten", scheint uns gesellschaftlich selektiv. Der Zugang zum Geld ist gesellschaftlich hervorgebrachte Arbeitszeit, was auch immer das Wesen, die Bedingungen, der gesellschaftliche Spielraum der einträglichen Tätigkeit sein mögen. Es ist eine Tätigkeit, die in ihrer Verwirklichung durch den Tauschwert eingegrenzt ist. Wie kann sich unsere Autonomie unter diesen Bedingungen auch nur einen Deut gegenüber der Sphäre der Warenwirtschaft ausweiten? Geld muss man immer „haben", bekommen, um es zu nutzen. Es ist wahrhaftig eine permanente „Suche". Die Frage, Geld zu haben oder nicht, stellt sich dem Proletariat jeden Tag, es ist „zu dieser höchsten Schande verurteilt, immer ans Geld denken zu müssen". Genau das ist der Grund der „absurden" und „freiwilligen" Knechtschaft derart vieler Lohnarbeiter gegenüber dem Kapital, der autoritären Flexibilisierung ihrer Arbeitskraft, der Armut. Nehmen wir z.B. an, es gäbe eine progressive biopolitische Weltregierung, die es schafft, ein bedingungsloses Grundeinkommen für alle auf dem Niveau eines Lohns eines universitären Kaders oder eines kaufmännischen Direktors einer multinationalen Firma einzuführen. Nehmen wir an, alle verfügen über genügend Geld, um es „kommunistisch" zu nutzen. Inwiefern könnten wir von einer Ausweitung unserer „Autonomie" gegenüber der „Sphäre der Warenwirtschaft" sprechen? Stellt euch einen Moment eine Nutzung des Geldes ohne Sphäre der Warenwirtschaft vor. In der Welt der Waren ist es das Geld, welches die Funktion des allgemeinen Äquivalents gewährleistet. Kein Wirtschaftsleben ohne Geld. Der Inhalt der kapitalistischen Ausbeutung zeigt sich in der Form eines monetären Verhältnisses zwischen dem Kapitalisten und dem Lohnarbeiter. Obwohl das Geld an sich kein Kapital produziert, ist die Kapitalakkumulation ohne Geld unmöglich. Die Verwaltung und Anlage von Geld ist auch eine Funktion der Staaten. Der Wert in Geldform ist notwendig, da die Waren nicht direkt getauscht werden. Der Preis der Waren ist gleichbedeutend mit der Inkarnation der Arbeit im allgemeinen, in Geldform. Waren und Geld sind die beiden untrennbaren und gegensätzlichen Seiten einer gleichen Wirklichkeit. Das allgemeine Äquivalent, das Geld selbst hat das gesellschaftliche Monopol über die Funktion des Geldes inne. Der komplementäre und verschiedene Ausdruck der Produktion von Tauschwerten ist immer noch die Geldform. Das Geld als Wertreserve, Preisstandard, Zirkulationsmittel, aber auch als Kontrolle, Repression, Entbehrung usw. Im Gegenteil, die Kommunisierung könnte der Kampf um die kollektive Bemächtigung der Lebens- und Kampfmittel sein, bis zu einem Punkt, wo wir kein Geld mehr brauchen, um den Kommunismus zu praktizieren. Auch bezüglich der Frage des Privateigentums erwähnt der *Aufruf* psycho-affektive Dimensionen, welche die wirkliche Funktion des Privateigentums in der

kapitalistischen Gesellschaft vernebeln. Ihre Behandlung ist nicht kommunistisch, sondern alternativistisch und existentialistisch. Die Frage des Privateigentums wird darin anhand einer reinen Phänomenalität der Nutzung erörtert. Die Proposition VI auf Seite 33 sagt uns: „Es ist zum Beispiel offensichtlich, dass MAN vorgegeben hat, die Frage nach dem, was zu mir passt, was ich zum Leben brauche, was Teil meiner Welt ist, endgültig geklärt zu haben, einzig durch die polizeiliche Fiktion des legalen Eigentums, also dem, was mir gehört. Etwas ist mir in dem Masse zu eigen, in dem es den Bereichen angehört, die ich nutze; und nicht aufgrund eines juristischen Titels. Am Ende hat legaler Besitz keine andere Realität, als die der Kräfte, die ihn beschützen. Demzufolge ist die Frage des Kommunismus einerseits, die Polizei zu beseitigen und andererseits, Formen des Teilens und der Nutzung auszuarbeiten zwischen denen, die zusammenleben.“ Wer masst sich an, eine solche Frage zu beantworten? Die semantische Ambivalenz zwischen den Worten „angeeignet“ [*approprié*: passend, angeeignet], „eigen“, „Gut“ [*domaine*: Bereich, Gut][1], „Eigentum“ wird nicht zu Gunsten einer klaren Verurteilung des Privateigentums endgültig gelöst. Es wird gesagt: Was zu mir „passt“ [*approprié*, s.o.], könnt ihr nicht durch „die polizeiliche Fiktion des legalen Eigentums“ klären, kennen, fühlen. Man erklärt uns, dass das Individuum als Eigentümer viel mehr ist als eine Summe von bestimmten Rechtsverhältnissen, dass er auch „Bedürfnisse“, eine „Welt“ usw. hat. Schön und gut. Inwiefern beseitigt das die Wirklichkeit des Privateigentums? Wenn wir auch wissen könnten, was zu einem Eigentümer, einem Bullen oder einem Bürger usw. „passt“ [*approprié*, s.o.], so würde dadurch keineswegs die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Macht des Privateigentums, der Polizei oder des Staates beseitigt. Weiter: Was mir zu „eigen“ ist, ist jede Sache, die „den Bereichen angehört, die ich nutze“, und nicht die gesellschaftliche Nutzungsmacht, die durch einen juristischen Titel gewährt wird. Die Nutzung wird hier als jene Praxis dargestellt, welche den Akt des Besitzes der Sache konstituiert. Doch es ist eine Sache, deren Nutzung untrennbar mit einem „Bereich“ [*domaine*, s.o.] verbunden ist. Was auch immer der Bereich der Nutzung sein mag, wir haben es immer noch mit einem vom Gesetz des Kapitals und des Staates bestimmten Eigentumsregime zu tun: „gesellschaftliches“, „gemeinschaftliches“, „gemischtes“ Eigentum, „privater“, „öffentlicher“ Bereich, besetztes Haus. Die Ursache der gesellschaftlichen Konflikte rund um die Nutzung von Territorien ist immer die unmögliche politische und wirtschaftliche Exterritorialität jeglicher Nutzung. Es existiert keine Permanente autonome Nutzung (PAN). Jegliches Gut ist Staatsterritorium. Der Mythos der Befreiung des Bodens, der befreiten Nutzung des Bodens durch die Vervielfältigung von kleinen Eigentümern hat seit der bürgerlichen Revolution 1789 Staub angesetzt. Ein anderer Standpunkt zur Nutzung: „[D]er reine Gebrauch erscheint in seiner Beweisführung nicht so sehr als etwas, das es nicht gibt – es gibt ihn im Augenblick des Verbrauchs –, als vielmehr als etwas, das man nie haben kann, das niemals ein Eigentum (dominium) bilden kann. Der Gebrauch liegt immer in der Verbindung mit etwas, das man sich nicht aneignen kann; er bezieht sich auf die Dinge, insoweit sie nicht Gegenstand des Besitzes werden können. Aber auf diese Weise stellt der Gebrauch auch die wahre Natur des Eigentums bloß, als die Vorrichtung, die den freien Gebrauch der Menschen in eine abgesonderte Sphäre verschiebt, wo er sich dann in Recht umwandelt.“[2] Es ist der Eigentümer, welcher die Macht hat, jemandem die Nutzung der Sachen auf seinem Gut zu erlauben oder nicht. Die Nutzung wird zum Privateigentum des Eigentümers. Wir sprachen von der semantischen Ambivalenz der Worte „eigen“, „angeeignet“ [*approprié*, s.o.], „Eigentum“. In *Die deutsche Ideologie* verortet Marx den historischen Ursprung einer solchen Ambivalenz sehr genau in der

---

1 Um es kurz zu halten: Der Begriff des Guts bezeichnet allgemein im positiven Recht das Privateigentum an Gütern, Mobilien oder Immobilien von einer öffentlichen Person.

2 Giorgio Agamben, *Profanierungen*, Suhrkamp, 2005, S. 81.

Notwendigkeit der bürgerlichen Ideologen, das Privateigentum zu naturalisieren, und er wirft Stirner vor, „daß er das Privateigentum in das ’Haben’ verwandelte und dann das Zeitwort ’Haben’ für ein unentbehrliches Wort, für eine ewige Wahrheit erklärte, weil es auch in der kommunistischen Gesellschaft vorkommen könne, daß er Leibschmerzen ’habe’. Geradeso begründet er hier die Unabschaffbarkeit des Privateigentums darauf, daß er es in den Begriff des Eigentums verwandelt, den etymologischen Zusammenhang zwischen ’Eigentum’ und ’eigen’ exploitiert und das Wort ’eigen’ für eine ewige Wahrheit erklärt, weil es doch auch unter dem kommunistischen Regime vorkommen kann, daß ihm Leibschmerzen ’eigen’ sind. Dieser ganze theoretische Unsinn, der sein Asyl in der Etymologie sucht, wäre unmöglich, wenn nicht das wirkliche Privateigentum, das die Kommunisten aufheben wollen, in den abstrakten Begriff ’das Eigentum’ verwandelt würde.“ Weiter unten detailliert er die absolut rationelle historische Grundlage dieses theoretischen Unsinns: „Der Bourgeois hat es um so leichter, aus seiner Sprache die Identität merkantilischer und individueller oder auch allgemein menschlicher Beziehungen zu beweisen, als diese Sprache selbst ein Produkt der Bourgeoisie ist und daher wie in der Wirklichkeit, so in der Sprache die Verhältnisse des Schachers zur Grundlage aller andern gemacht worden sind. Z.B. propriété Eigentum und Eigenschaft, property Eigentum und Eigentümlichkeit, ’eigen’ im merkantilischen Sinn und im individuellen Sinn, valeur, value, Wert - commerce, Verkehr - échange, exchange, Austausch usw., die sowohl für kommerzielle Verhältnisse wie für Eigenschaften und Beziehungen von Individuen als solchen gebraucht werden.“

Die institutionelle Macht des Privateigentums ist nicht eine Macht, deren wesentliche Eigenschaft in Begriffen der Affinitäten, der Freundschaften oder Feindschaften diskutiert werden kann. Die kommunistische Nutzung eines Gutes [*domaine*, s.o.] ist nicht die freundschaftliche Beziehung zu einem Eigentümer, sondern seine Enteignung und seine Vernichtung. Wenn die Proletarier noch unterscheiden können zwischen verschiedenen Arten der Bemächtigung (besetzen, mieten, kaufen), so bedeutet das nicht, dass sie in den Handlungen des Kaufes, des Diebstahls oder der Besetzung etwas identifizieren würden, dass mehr oder weniger zu ihnen „passt“ [*approprié*, s.o.], sondern sie sehen in diesen Zugangsweisen zurecht gesellschaftliche Kräfteverhältnisse, die mehr oder weniger zwingend, nützlich, vorteilhaft oder bequem usw. sind. Es ist also nicht die legale Fiktion des „Besetzers“ oder des „Eigentümers“, welche für sie wie affektiv betrachtete Figuren oder Objekte der Identifikation wünschenswert oder abstossend sind, sondern es sind durch Situationen objektiver (ungleicher) Nutzungsmöglichkeiten gesellschaftlich materialisierte Verhältnisse. Das Privateigentum existiert nicht an sich, sondern als totale gesellschaftliche Tatsache: Es ist nicht eine in der Innerlichkeit eingeweichte Wirklichkeit oder die „Welt“ jedes Eigentümers (oder Nicht-Eigentümers), sondern die doppelte Bewegung der Reproduktion des kapitalistischen Werts und eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Reproduktion der Klassen, hervorgebracht durch ein komplexes System von strafrechtlichen, physischen, polizeilichen, freiheitsberaubenden, kulturellen usw. Zwängen. Sie als einen gesellschaftlichen Status durch das, was zum Begünstigten passt [*approprié*, s.o.] oder nicht, definieren, aus ihnen einen rein performativen Inhalt machen zu wollen, nähme den Kategorien Besetzer, Mieter, Obdachloser, Eigentümer, Kaufmann, Rentier, Chef, Arbeiter, queere Butch-Lesbe usw. jeglichen historischen Sinn. Wir hätten also diese unglaubliche, absolut komische Tatsache verwirklicht, im kuscheligen Bett der radikalen Theorie die Klassengesellschaft abgeschafft, ohne einen einzigen Tropfen Blut vergossen zu haben. Es geht schliesslich nicht darum, irgend eine abstrakte generische Figur (der Eigentümer, der Mann, die Frau usw.) zu zerstören, sondern die wirkliche Macht dieser Funktionen, Titel, Rechte. Wenn Nicht-Eigentümer zu glühenden Verfechtern des Privateigentums werden, sehen wir sehr wohl, dass wir

die existentielle Frage, was zu ihnen „passt“ [*approprié*, s.o.] oder nicht, nicht endgültig lösen können usw. Das Problem liegt nicht hier. Das Problem ist, dass sie zu Gläubigen einer Religion der befreiten Nutzung werden, die nicht von dieser Welt ist. Sie nehmen die libertäre Fiktion des befreiten Gebrauchswerts, welcher der Kapitalismus ihnen vergegenwärtigt, wenn er die eigentlichen Eigenschaften seiner Waren anpreist, beim Wort: Sie wollen sie nutzen, doch ihr Wille arbeitet sich an der Abstraktion des Geistes, der Idee oder des Wunsches ab. Im Spektakel geht es nie um die Ausbeutung, welche die Warenproduktion lenkt, sondern um Gebrauchswerte. Der politische Charakter der wirtschaftlichen Ausbeutung wird negiert. Mit anderen Worten könnte man sagen, dass die Kommunisierung womöglich nur noch die Fiktion einer „kommunistischen“ Nutzung des Kapitals, einer anderen Nutzung des Geldes ist.

Übersetzt aus dem Französischen von Kommunisierung.net

Quelle: *Meeting* Nr. 2